

Editoriale	754	Natale 1978
.....		UNA CULTURA PER L'EUROPA
Emanuele Samek Lodovici	756	Per una cultura del ricordo
Emilio Colombo	763	Verso l'unità politica
Mario Pedini	768	Una scuola a dimensione europea
Francesco D'Onofrio	771	Per una democrazia comunitaria
Jacinto Choza Armenta	777	I fondamenti della sociabilità
.....		.....
Giuseppe De Lucia Lumeno	785	Lettera dall'Inghilterra. Londra città assediata?
Luigi Tirelli Barilla	789	Spiritualità. La devozione al Papa
Cesare Cavalleri	790	Saggistica. La fede della Chiesa
*	794	Magistero. Giovanni Paolo II al clero romano
Claudio Basevi	796	Teologia. L'indissolubilità del matrimonio, secondo la scrittura
Quirino Principe	801	Musica. John Cage per principianti
Gianfranco Pacchioni	802	Itinerari. Roccaforti in val Neva
Paolo Galeotti	804	Famiglia. La qualità dell'azione educativa
Fabrizio Daverio	806	Aborto. Articolo per articolo la legge 194
Giovanni Di Napoli	809	Filosofia. Marx & i diritti umani
Gianfranco Radice	812	Storia. Idea di Thomas More
Renato Arduini	815	Istruzione. L'educazione civica
Fabrizio Ferragni	817	Convegni. Pluralismo a Firenze
Carlo Gagliardi	818	Televisione. Terza rete & decentramento
F. F.	821	Università. Chi studia a Roma
Nicoletta Schmitz Sipos	822	Esteri. "Mid-term elections" in Usa
Mauro Langfelder	825	Osservatorio d'Europa. Il momento della prova
Antonio Livi	828	Riviste & riviste
*	831	Libri & libri
*	839	Libri ricevuti
*	840	Indice generale dell'annata 1978

Caro abbonato,

La ringrazio per la simpatia con cui ha seguito la rivista nel 1978. In questi giorni riceverà una lettera di invito a rinnovare l'abbonamento: anche per il 1979 abbiamo mantenuto il canone a L. 12.000 (estero \$ 20) confidando che molti sceglieranno l'abbonamento sostenitore di L. 20.000 (estero \$ 30). La sollecitudine nel rinnovo dell'abbonamento, oltre che uno squisito segno di amicizia, è un gesto di fattiva collaborazione che facilita il lavoro meccanografico dello schedario e compensa i ritardi del servizio dei conti correnti postali.

Ancora grazie e molti auguri di buon Natale, col desiderio di intensificare il nostro dialogo nel 1979.

Il direttore



E. Samek Lodovici / Un nuovo illuminismo

# PER UNA CULTURA DEL RICORDO

Per ricostruire una cultura per l'Europa — sostiene in questo pregnante saggio il prof. Emanuele Samek Lodovici — bisogna prendere coscienza delle conseguenze nefaste del "pensiero strumentale", ossia della ragione illuministica, per cui l'uomo è mero materiale da dominare, e dello scientismo che si giustifica a partire dai risultati. Una cultura alternativa, scartate le risposte sentimentali, può essere proposta da un "nuovo illuminismo" che prenda questa volta come termine di correlazione da illuminare e da battere proprio quella negazione dell'uomo come essere spirituale che era stata la bandiera del pensiero settecentesco e che ancora oggi può essere individuata come il fenomeno negativo unitario che contrassegna il pensiero europeo. La "memoria storica", fonte di libertà, sarà la base di questa nuova cultura, perché una cultura separata dalle sue radici storiche non è soltanto una cultura impoverita, è anche una cultura funzionale al progetto totalitario.

L'illuminismo, e questo è un giudizio sul quale vi è quasi una totale convergenza, ha imposto alla cultura europea un'immagine del mondo in cui tutto è *natura extensa*. Il biologico, l'animale, l'umano appaiono in quella prospettiva come un immenso gelido deserto senza coscienza, come *cose* infinitamente manipolabili, dominabili, operabili; come nient'altro che un sistema di *fiches* giostrabile e regolabile a piacere. Lo sguardo con cui l'illuminista inquadra l'uomo è lo sguardo meramente quantitativo, strumentale, lo sguardo del misuratore di bare, e il mondo che ne vien fuori è il mondo del calcolo, del profitto, della durezza funzionale: nell'Ade, Odysseus — cifra eterna, secondo Adorno ed Horkheimer, della cultura illuminista — allontana dal sangue delle vittime tutte le ombre, compresa quella della madre, a meno che non siano in grado di dargli utili indicazioni sul resto da fare del suo viaggio.

Un mondo, dunque, di meri fatti, di fatti rigorosamente separati dalle parole; un mondo in cui vige il principio di scambio, poiché, se il tutto è mera quantità, il tutto è costituito di parti omogenee e come tale permutabile in ogni sua parte; non c'è nulla che in linea di principio non possa essere scambiato, permutato, mediato, come ben dimostra il sorgere seicentesco-settecentesco delle organizzazioni assicurative, per le quali anche l'incatalogabile è catalogato. La vita e la morte del singolo, infatti, non sono irripetibili, ma svolgono soltanto il ruolo di *casì* perfettamente contemplati dagli obblighi delle compagnie.

Quali sono le conseguenze in sede etica di siffatta interpretazione del mondo umano e in generale biologico? Non è difficile individuarne alcune delle più importanti. Se l'uomo è null'altro che processo fisico-meccanico, se il mondo è null'altro che un immenso coniglio al quale far intraprendere la *via*

*crucis* del laboratorio, allora sarà possibile, come fa dire il marchese de Sade da perfetto illuminista alla sua eroina Juliette, *oser tout dorénavant sans peur* (1), sarà possibile portare alle estreme conseguenze il principio distruttivo del razionalismo scienziasta: tutto è puro materiale da dominare, senza alcun residuo. In politica, allora, l'uomo sarà in un senso non più metaforico *enfant de la Patrie*; sarà a tutti gli effetti figlio dello Stato, e la Repubblica avrà verso di lui diritti di gran lunga superiori a quelli dei genitori naturali: « Non illudetevi di poter fare dei buoni repubblicani finché isolerete nella loro famiglia i figli che devono appartenere solo alla comunità... Se è estremamente nocivo permettere che i bambini assorbano nelle loro famiglie interessi che spesso divergono profondamente da quelli della patria, è estremamente vantaggioso separarli da esse » (2).

Ma il razionalismo totalitario non può contentarsi soltanto di dissolvere l'uomo nel cittadino. La tendenza al dominio penetra anche in quei due campi che per definizione sembrerebbero sfuggire alla logica del controllo, l'*eros* e la morte. Non è un mistero per nessuno l'osservazione che la *scientia sexualis*, ovvero il discorso infinitamente ampliato e reiterato sul sesso degli ultimi due secoli, sviluppato in romanzi, manuali pedagogici, inchieste e in un'infinità di altri mezzi che hanno lo scopo di fare del sesso un regime ordinato di conoscenze, sia profondamente alternativo all'antica *ars erotica*. Al posto della commozione dell'innamoramento abbiamo la tecnicizzazione dell'*eros*, al posto della passione, del frammento di notte che ciascuno di noi porta con sé, abbiamo la scolarizzazione dei sentimenti, l'educazione sessuale senza dramma e senza mistero con la conseguenza, intravista da molti, che ogni evento che facilita l'incontro sessuale ne promuove a un tempo l'insignificanza (3). Ed è altrettanto noto quanto un *team* sessuale assolutamente impersonale, senza ostacoli, senza desideri e progetti comuni, in cui tutti siano fungibili da tutti, come vuole la logica della comune (4), è altrettanto noto quanto questo sia conforme ad un potere totalitario, mentre all'inverso è ugualmente risaputo quanto la passione sia elemento turbativo rispetto ad una società totalmente amministrata (5).

Quanto si è detto per il processo di banalizzazione dell'*eros* vale anche per la morte. Se si prende, infatti, in esame la storia della pena di morte si passa da un'età in cui il dare la morte è allontanato dalle possibilità umane (il condannato è messo a morte dagli dèi attraverso un *sacer esto* che lo pone a tu per tu con la sua fine, sia quando è imbarcato mani e piedi legati su una zattera gettata nel mare, sia quando, caricato dei peccati del popolo, è lasciato inerme e con una pic-

colissima scorta d'acqua nel deserto, sia quando, come nel caso della vestale, viene murato vivo in una caverna sotterranea) attraverso una fase in cui la morte non è più un giudizio di Dio perché è opera di un pubblico funzionario adibito al caso, per concludere, infine, ad un momento in cui l'immagine non più sacra ma ancora paria del boia viene sostituita dall'anonimato igienico e asettico di un ricovero ospedaliero o di una tecnica terapeutica (6). Su un numero di quest'estate del serafico *Corriere della Sera* (7) si è potuto leggere un articolo intitolato *La strada per un aborto dal volto umano*, dove un medico inneggiava all'aborto sdrammatizzato con tanto di gestante sotto i ferri mentre i figli giocano nel parco o vedono cartoni animati, e il marito (esitiamo a dirlo: è troppo originale) segue insieme ad altri "collegli" un corso di sessuologia.

Se queste, dunque, sono le conseguenze dell'insorgere del pensiero strumentale, della ragione illuministica per cui l'uomo è puro materiale da dominare, dello scienziatismo che si giustifica a partire dai risultati, ci si potrà fare delle domande — volendo ricostruire una cultura alternativa, una "cultura per l'Europa" come dice il manifesto di questo convegno — su quale sia la strada da intraprendere. Una volta scartate le risposte sentimentali, credo che si possa individuare il principio di una cultura diversa in un *nuovo illuminismo* che prenda questa volta come termine di correlazione da illuminare e da battere proprio quella negazione dell'uomo come essere spirituale che era stata la bandiera del pensiero settecentesco e che ancora oggi può essere individuato come il fenomeno unitario negativo che contrassegna il pensiero europeo. Un *nuovo illuminismo*, dun-

(1) *Histoire de Juliette* (cit. in M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Torino 1966, p. 107).

(2) DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir* (cit. HORKHEIMER-ADORNO, p. 127).

(3) MAX HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, tr. it., Brescia 1972, p. 87: « Noi dobbiamo pagare la pillola col prezzo della morte dell'amore erotico ».

(4) Si legga al proposito il manifesto di essa nell'eccitativissimo, più che eccitante, D. COOPER, *Morte della famiglia*, tr. it., Torino 1975.

(5) A titolo esemplificativo basta ricordare gli eccezionali e profetici romanzi di E. ZAMIATIN, *Noi* e di G. ORWELL, *1984*. Nel primo, al protagonista che si è innamorato, viene estratto il lobo della fantasia per rendere agevole il suo controllo da parte del potere dello Stato Unico. Nel secondo, i due protagonisti che si incontrano al di fuori dei *menages* sessuali voluti dal Potere, sono perfettamente consci di compiere degli "atti contro il Partito". E sarà appunto la loro passione a portarli alla catastrofe.

(6) Cfr a questo riguardo il bellissimo capitolo terzo di J. ELLUL, *Trahison de l'Occident*, Parigi 1975.

(7) Edizione del 13 luglio 1978.

que, che cominci col negare e criticare la tesi estrema e più estesa del vecchio, per cominciare a ridare un altro senso all'uomo e alle cose.

## la memoria- coscienza

Non credo possano sussistere dubbi sul fatto che la punta estrema del processo riduttivo dell'illuminismo, per quanto riguarda la natura spirituale dell'uomo, sia rappresentata ancor oggi dallo scientismo evoluzionista, da quella tesi cioè che non pone alcuna differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale. Non è qui il caso di riprendere *ab imis* le critiche intelligenti che da più parti sono state fatte all'evoluzionismo (8), né di scandalizzarsi per l'enorme inerzia e viscosità esercitata da una teoria di questo tipo, diventata articolo di fede per una moltitudine di semicolti, ma in realtà puntata con gli spilli. Ci interessa, invece, in questa sede, individuare *almeno* un elemento che eccettua in modo decisivo l'uomo dal mondo animale, e questo perché a partire da quella caratteristica peculiare che differenzia l'umano dal zoologico sarà possibile anche individuare la nota qualificante e il compito di una nuova cultura. Nonostante alcuni limiti su cui però non è possibile intrattenersi, bisogna affermare che il tentativo di individuare l'elemento esclusivamente umano rispetto all'animale o nella capacità di comunicare all'interno della specie o in quella di trasmettere dati alle generazioni successive, è miseramente fallito. Gli esperimenti di Ploog hanno dimostrato che determinati scimpanzè, sottoposti a corsi intensivi di addestramento, sono in grado, nel giro di un limitato numero di anni, di comunicare tra loro per oltre un centinaio di segnali, se non con l'apparato vocale almeno con una sorta di linguaggio gestuale (9). E contro la tesi di Lorenz secondo la quale l'uomo sarebbe l'unico animale ad aver inventato la trasmissione delle conoscenze, si è scoperto casualmente che, per esempio, in certi gruppi di scimmie alcuni comportamenti come lavare le patate, piuttosto che non l'usuale sfregarle tra le mani, si diffondono velocemente, oppure che in un periodo relativamente breve un'intera generazione di cinciallegre ha finito per imparare a scoperchiare le bottiglie di latte lasciate davanti alle case inglesi e a berne la panna (10). Dove, dunque, va individuato lo specifico umano? Sviluppando alcune intelligenti considerazioni di Bergson crediamo che esso pos-

sa essere trovato nella *memoria*. Spieghiamoci meglio: è noto come il filosofo francese abbia tendenzialmente distinto due tipi di ricordo, il ricordo abitudine e il ricordo come dimensione profonda che contrae in un unico punto momenti successivi di durata. La memoria-abitudine è il derivato della ripetizione prolungata di certi atti che 'montano' nel sistema nervoso un dispositivo pronto a scattare nel caso che si ripeta lo stesso stimolo o uno stimolo somigliante; è *grosso modo* il caso dei riflessi condizionati. Da questo tipo di memoria meccanica si distingue, per una profonda differenza qualitativa, l'altra, la memoria-contrazione, in cui il ricordo non è tanto conservato *dopo* la percezione, ma si forma contemporaneamente *sotto* di essa (11), per cui, mentre alla superficie della nostra coscienza scorre un flusso inarrestabile e atomizzato di istanti, nel profondo quella stessa lunghezza è unificata in un unico centro. La memoria-coscienza (12), cioè, collega le posizioni successive, assolutamente separate l'una dall'altra, delle lancette in un quadrante, ed è in grado di unificare, grazie a questa azione di raccordo, ciò che di per sé sarebbe assolutamente disperso: un passato che non è più, un futuro che non è ancora e un presente che si riduce all'unità puntuale della matematica.

Ma per poter unificare passato presente futuro, ecco il punto più importante, quella memoria-coscienza non è nel tempo; se in lei quei tempi non fossero *assolutamente* vicini al punto da contrarsi in un unico presente che non passa si dovrebbe supporre di nuovo un principio che unificasse il tempo della coscienza e così via all'infinito. Que-

(8) Tra le obiezioni concettuali-epistemologiche ricordiamo quelle di Karl Popper; per quelle genetiche l'intera opera di Giuseppe Sermonti; per quelle etnologico-culturali Jean Servier; per quelle paleontologiche Roberto Fondi. Spero in un prossimo articolo di affrontare direttamente l'intera questione.

(9) Cfr D. PLOOG, *Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen*, in *Neue Anthropologie*, vol. II, Stuttgart 1972.

(10) Vedi l'eccellente materiale raccolto da W. KUHN, *Der Mensch - nur ein nackter Affe?*, in *Stimmen der Zeit*, luglio 1978.

(11) Non si può, infatti, sostenere che quando la percezione non c'è più, da quel momento cominci il ricordo, che in questo caso il ricordo non avrebbe più nulla da ricordare. Il passaggio dalla percezione al ricordo non avviene, dunque, nella direzione della successione temporale, ma in una direzione verticale che va dalla superficie al profondo. Cfr l'interpretazione di V. МАТНННВ, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli 1971.

(12) Che questo tipo di memoria sia nella sua essenza ultima spirito o attività supremamente libera, e che vada distinto dall'altro che è di gran lunga inferiore, è dottrina comune alla tradizione platonica: cfr *Fedro* 250a-d; *Enneadi*, IV, 3, 25; IV, 6, 3; *Confessioni*, X, VIII, 12-X, XIX, 28.

sto significa che la contrazione del disperso non può avvenire se non grazie ad un principio che trascende il tempo, che ne è fuori, che lo oltrepassa, o se si vuole che gli sta sotto in una dimensione profonda; esiste pertanto uno strato del nostro io, e questo è la memoria, che cogliendo in un'intuizione unica una molteplicità dispersa "ci libera dal movimento di flusso delle cose, vale a dire dal ritmo della necessità" (13).

Ma che cosa vuol dire il trascendimento del tempo per la memoria-coscienza? Non può voler dire se non questo: che essa non è legata all'immediato presente, che può distendersi liberamente tanto nell'anticipazione del futuro che nella direzione del passato, che può evocare senza che debbano ripetersi davanti a lei atti e situazioni del suo passato. E questa è appunto la differenza che stacca l'uomo dall'animale; nell'animale il legame con il presente, l'impossibilità di oltrepassarlo, l'impossibilità di trascendere il dato, la cosa che sta davanti, è dimostrato dalla caratteristica della sua memoria che si risveglia solo quando uno stimolo presente urta il ricordo meccanico che si è installato nel meccanismo nervoso, e questa è la ragione per cui si è detto giustamente che gli animali vivono solo nel presente, come solo nel presente "vivremo noi [se rimanessimo sempre] dei lattanti" (14). In altri termini la grande differenza tra animale e uomo sta qui: mentre il primo è sempre legato all'immediato e può al massimo riconoscere in base al ripetersi presente degli stessi stimoli (o di stimoli somiglianti, come fa il cane Argo nel caso di Ulisse), atti e situazioni del suo passato, il secondo può ricordare fatti e situazioni passate quand'anche non sia presente alcuno stimolo. La memoria, dunque, è per l'uomo principio di libertà dal presente.

## chi non ha memoria non ha storia

Chiediamoci, a questo punto, quale rapporto intercorre tra questo discorso e il tema del nostro convegno. Credo che non sia difficile enunciarlo: quello che è la memoria come principio di libertà dal presente per il singolo uomo, lo è la memoria storica per un insieme di generazioni. Chi non ha memoria, è noto, non ha storia; e chi non ha memoria storica, ovvero chi non ha memoria delle proprie tradizioni, della propria cultura, degli atti e dei processi di pensiero che hanno costituito la sua civiltà, co-

stui, o questa generazione, ritiene il presente come definitivo, irresistibile, inconfutabile; ritiene ciò che sussiste come ciò che non può non essere accettato. Una cultura, però, separata dalle sue radici storiche, impossibilitata a ricordarle, non è soltanto una cultura impoverita, è anche una cultura funzionale al progetto totalitario.

Se ci si pensa un attimo ci si avvede della verità di questa affermazione. Che cosa è anche il nostro passato storico? Non si vede altra risposta che questa: è anche il limite, è la storia dei miei tentativi e dei miei errori, la storia dei tentativi e degli errori dell'umanità di infrangere la propria condizione finita. Cancellare la storia o cancellare il passato personale non significa altro che far sì che l'uomo si dimentichi di ricordare i suoi errori e i suoi tentativi falliti di istaurare la Gerusalemme mondiale, e diventi, pertanto, da quel momento, disponibile alla tesi che *il bene totale è possibile* e pronto, pertanto, a ogni avventura. Questo è così vero che la coscienza di far saltare la continuità della storia è propria dei rivoluzionari coerenti ai quali è intrinseco, come ha ben visto da autentico rivoluzionario Walter Benjamin, un concetto di "presente che non è passaggio", ma eternamente immobile, e un odio delle due altre dimensioni del tempo, il passato e anche il futuro, purché evidentemente il potere sia stato catturato dalle loro mani (15). Né è meno vero che la coscienza che il passato sia liberante (liberante dal presente grazie alla circolazione di altre idee che non siano quelle imposte dal vertice totalitario), questa coscienza è ben viva negli intelletti più avvertiti; si pensi all'esclamazione eliotiana contenuta nei *Quattro quartetti*: « A che serve la memoria? A liberarsi! ».

Se tutto questo è vero, allora, la reintegrazione dei significati, della lingua, della cultura del passato è un'operazione che conferisce libertà, e rappresenta un'azione eguale e contraria a quella svolta dalla strozzatura illuminista. V'è, però, da dire che quest'operazione è semplicemente preliminare.

(13) H. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 256 (cit. in MATHIEU, p. 131). La sottolineatura è nostra.

(14) A. REMANE, *Evolution. Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre*, Monaco 1973, p. 236.

(15) Sull'odio del rivoluzionario per lo scorrere del tempo si legga questo impressionante passo di BENJAMIN (*Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it., Torino 1962): « La coscienza di far saltare il continuum della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione... Ancora nella Rivoluzione di luglio si è verificato un episodio in cui si è affermata questa coscienza. Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si sparasse contro gli orologi delle torri ».

La cultura del ricordo come antidoto all'illuminismo non è propriamente un invito a ricordare *tutto il passato*. È difficile sottrarsi all'impressione che l'enorme sviluppo della storiografia negli ultimi due secoli, in cui nulla deve essere tralasciato, dalle culture primitive alle civiltà orientali, dalle date delle cadute di città ai più insignificanti particolari archeologici, sia qualcosa di diverso da un impressionante segno di morte. Una civiltà che muore si ricorda di tutto, senza fare alcuna gerarchia, allo stesso modo in cui, si dice, l'intera vita passata scorre come una visione agli occhi del moriente.

Una cultura del ricordo, pertanto, non dovrà essere una riproduzione in scala uno a uno rispetto al passato, bensì dovrà fare delle scelte, organizzarsi un criterio entro cui ricevere il messaggio del dimenticato. Credo che la via migliore per sapere che cosa ricordare, in vista di una nuova cultura per l'Europa, discenda molto semplicemente dal rifiuto del concetto storicista di cultura, della cultura, cioè, recuperabile al solo livello di nozione, di sapere (laddove la volontà di sapere è chiaramente un nuovo *avatar* della mentalità di dominio e di controllo nata nel Settecento, seppur preparata lungamente nei due secoli precedenti). Ma per far questo bisogna, evidentemente, aver un concetto diverso di cultura; un concetto in cui più che gli atti, le costruzioni dottrinali, le date e i risultati storici a cui ha condotto la tradizione greco-cristiana, sia messo in risalto il modo con cui quella tradizione ha risposto alle sfide della vita, sia messo in risalto il suo *modo di essere*, ché questo è prima di tutto cultura: un modo di atteggiarsi, di vivere, di morire, di sognare, di amare, di lavorare.

La cultura del passato, allora, a cui fare riferimento, è, come ha scritto recentemente Quirino Principe riprendendo la definizione eliotiana, non tanto l'insieme di conoscenze individuali che consapevolmente cerchiamo di acquisire, bensì piuttosto "ciò che già [si] è, non ciò che si progetta e si attende; è ciò che fa parte di noi e di cui noi siamo parte, non ciò che dobbiamo continuamente verificare e 'aggiornare'" (16). È ovvio che questo modo di intendere la cultura, nella misura in cui è lontano dal ridursi alla cultura dell'uomo colto o dell'intellettuale per avvicinarsi alla accezione di *modo di essere*, in quella misura si avvicina anche alla nozione di religione. Che cos'è altro, infatti, la religione se non un modo di vivere unitariamente il problema della morte e dell'esistenza, la salute e la malattia, la gioia e la disillusione, la politica e la vita privata? E come non vedere che questa impronta unitaria, per poter emergere, si incarna storicamente in una cultura, in un

modo d'essere che per quanto distinto rimane profondamente unito all'ispirazione originaria, come la punta di un coltello rispetto alla lama?

## rapporto con le cose & arte di soffrire

Se tutto questo è giusto, e ci sembra che lo sia, non ci rimane altro che fare alcune semplificazioni di questo modo di essere antico animato dall'impronta religiosa, sempre ricordando che il potersi richiamare al passato è di per sé un'operazione che ci libera dall'inconfutabilità del presente e costituisce il primo e decisivo passo per la costruzione di un'altra cultura.

Scegliamo, pertanto dalla cultura del passato intesa come modo di vivere un paio di atteggiamenti, tra i tanti che possono avere un grande insegnamento implicito per noi e che rivelano a un tempo la loro comune matrice religiosa.

Anzitutto un certo *rapporto con le cose*, che dimostra quanto quella cultura avesse coscienza del primato del non-economico sull'economico. Se pensiamo al periodo eroico della civiltà borghese, all'Ottocento cioè, ci troviamo di fronte ad un fenomeno stranissimo che ha il suo culmine nelle esposizioni universali di Parigi, di Londra, di Bruxelles. Gli oggetti, le cose inanimate (tovaglie, stampe, corredi, specchi, mobili ecc.) che sino ad allora non avevano svolto se non una funzione precisa, tesa a soddisfare un determinato bisogno umano, che non avevano rappresentato se non, secondo il linguaggio marxiano, un particolare valore d'uso, si trovano improvvisamente sottoposti ad una metamorfosi. Rainer Maria Rilke accenna a questo misterioso mutamento proprio alludendo a quei tempi: « Ancora per i padri dei nostri padri una casa, una fontana, una torre sconosciuta, persino la loro propria veste, il loro mantello erano infinitamente più familiari; quasi ogni cosa un vaso, in cui essi già trovavano l'umano e accumulavano altro umano. Ora incalzano dall'America vuote cose indifferenti, apparenze di cose, *parvenze di vita...* » (17).

(16) *Manuale di idee per la scuola*, Milano 1977, p. 106.

(17) *Lettera a Witold von Hulewicz*, citata in G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, p. 44. Un libro importante, anche se per certi aspetti insufficiente, al quale ci appoggiamo per la descrizione che andiamo facendo.

A un tratto cioè al posto dell'uso normale dell'oggetto se ne sostituisce un uso simbolico, la sua possibilità di essere usato come merce; la cosa diventa un porta-valore, si feticizza, e da quel momento comincia a vivere un'esistenza separata, del tutto indipendente dalla sua finalità originaria. Questo processo di mercificazione delle cose, che non è altro se non una estraneazione da loro stesse, è stato notato acutamente da Marx (18) e la feticizzazione dell'oggetto operata nelle esposizioni universali dove le cose acquistano una fantasmagoria particolare, ne è la conferma decisiva.

Tuttavia oltre e contro l'intuizione del filosofo tedesco va detto che la deformazione del vero rapporto con le cose non sta soltanto nella sostituzione di un valore di scambio ad un valore d'uso, ma anche nella convinzione, come è ancora quella marxista, che il rapporto originario e naturale dell'uomo con gli oggetti sia quello utilitaristico. Il limite della critica di Marx, infatti, è tutto contenuto in queste parole: « Nessun oggetto può rivestire un valore se non è una cosa utile » (19), dove si afferma chiaramente che l'unico rapporto possibile che l'uomo può avere con il suo mondo è quello di servirse-ne, di goderlo come valore d'uso rifiutando l'aberrazione costituita dall'accumulazione sull'oggetto di un valore di scambio.

E qui appare la grande differenza tra il modo di rapportarsi alle cose della cultura antica e quello post-illuminista. Ciò che contrassegna in generale l'atteggiamento di fronte agli oggetti della cultura medievale e classica era una considerazione non meramente utilitaria (valore d'uso) né mercificata (valore di scambio) del mondo circostante; al posto di quella considerazione sussisteva, invece, il riconoscimento della *gratuità*, del valore intrinseco delle cose che vanno costruite o vissute indipendentemente dal loro fornirci particolari prestazioni e indipendentemente dal loro essere adoperabili come mezzo di scambio (20).

Solo una cultura che afferma il carattere prima di tutto gratuito del mondo, del valore che esso è in sé, solo per il fatto che c'è, indipendentemente da ogni possibile fruizione, solo quella cultura può aiutare l'uomo a liberarsi dalla schiavitù delle cose, dalla servitù di fare o intrattenere solo rapporti utili, di costruire solo cose che un giorno potranno servire. Una servitù che ha un suo prezzo, prima di tutto quello di non concepire gesti che non siano dentro la legge bronzea delle prestazioni reciproche. E se si osserva bene quell'atteggiamento antico che, non considerando le cose per la loro utilità, le riscatta dal loro uso servile, quell'atteggiamento, ebbene, è la riproposizione dell'atteggiamento tipico dell'uomo religioso per cui il mondo e gli oggetti sono

*gratis dati*, segno di una creazione che non ha alcuna finalità pratica, e il cui valore è costituito appunto dal fatto che non serve ad alcunché e che proprio per questo è il segno di uno splendore, quello di Dio. Da qui la necessità per l'uomo religioso di ripetere il gesto divino, donando o più precisamente sacrificando gli oggetti, perché soltanto distruggendo le cose o disperdendole (come quando il primitivo versa il vino raccolto sull'altare) è possibile redimerle dalla loro utilità e restituirle all'ordine sacro.

Come secondo esempio di un altro modo di vivere capace di insegnarci ancora molto, possiamo scegliere l'antica "arte di soffrire". È noto come tanto il concetto cartesiano di corpo (e la sua separazione dalla sfera spirituale), quanto il concetto settecentesco di malattia abbiano contribuito fortemente alla "medicalizzazione della vita" (21). Se si prende, infatti, in considerazione il corpo cartesiano, esso appare come un sistema articolato meccanicamente senza alcun rapporto con l'io spirituale; il dolore, in questa chiave, diventa una reazione utile che ci avverte che qualcosa mette in pericolo il funzionamento della macchina corporea (22).

Il dolore o la sofferenza, al posto di essere significativi per l'intelletto di chi soffre, diventano il segnale di un'avaria, la malattia, che come puro difetto tecnico, potrà a sua volta essere risolta con interventi adeguati. E poiché il dolore non ha altro senso se non

(18) *Il Capitale*, cap. I, parte IVa (*Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto*): « La forma del legno cambia se se ne fa una tavola. Tuttavia la tavola resta legno, cioè un oggetto comune che cade sotto i sensi. Ma non appena si presenta come merce, allora la questione è tutt'altra. Insieme afferrabile ed inafferrabile, non le basta più di posare i piedi sulla terra; essa si drizza, per così dire, sulla sua testa di legno di fronte alle altre merci e si abbandona a dei capricci più bizzarri che se si mettesse a ballare » (cit. da AGAMBEN, p. 45).

(19) Citazione da *Il Capitale* (AGAMBEN, p. 56).

(20) Da qui l'esaltazione classica (vedi Aristotele e san Tommaso) della virtù della magnificenza. Magnifico è colui che ha gesti di grande liberalità senza subordinarli ad alcuna utilità propria; chiama semplicemente gli altri a godere di una bellezza valida in sé.

(21) Uso la terminologia contenuta nel bel libro di I. ILLICH, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, tr. it., Milano 1977. Un libro certamente intelligente, ma non esente da gravi inesattezze (a p. 202 vi è un'incredibile confusione tra la vicenda di Urbano VIII Barberini, il papa di Galileo, e quella di papa Formoso che è del IX secolo).

(22) Un celebre cartesiano, PIERRE SILVAIN REGIS (1632-1707) scriveva nel suo *Cours entier de la philosophie*, Parigi 1690: « Noi non concepiamo che Dio abbia potuto usare alcun altro mezzo più adatto del dolore per conservare il nostro corpo » (cit. da G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, parte terza, par. 341; del tutto inesatta la citazione dell'ILLICH a p. 165 del suo libro).

quello di essere il segno di un ostacolo imprevisto, l'unica operazione da fare sarà, anche per lui, quella di sopprimerlo attraverso l'uso intenso di farmaci.

Il dolore vissuto esclusivamente come uno stimolo impersonale, anonimo, separato assolutamente da qualunque rapporto esistenziale con l'intelletto, viene, pertanto, immediatamente "farmacologizzato" o, con un altro termine "medicalizzato". L'uomo rifugge dal soffrire, non si chiede più se il dolore possa avere senso per lui, insegnargli qualcosa (per esempio sulla sua precarietà, sul senso della sua vita); poiché è un fenomeno che riguarda esclusivamente il corpo, esso va affrontato solo per essere eliminato; da questo momento l'uomo "spedizza" la sua vita; si sente un assistito perenne la cui richiesta esclusiva si condensa in una sola parola: consumare anestesie.

Il concetto settecentesco di malattia dà poi per parte sua un altro contributo a questa progressiva espropriazione del dolore; a partire, infatti, da un certo momento la malattia che fino ad allora aveva vissuto in prossimità con i temi fondamentali del male, del peccato, della contronatura, della morte, assume il volto rassicurante di una entità a parte che va amministrata e gestita secondo regole determinate; la malattia viene inventariata e identificata, e la clinica sostituisce il capezzale come il luogo migliore in cui i futuri dottori possono studiare, osservare e riconoscere le malattie. È chiaro che in questa prospettiva a essere al centro del sistema terapeutico non sta più l'uomo sofferente, bensì la malattia.

Ora a ben vedere questo processo rappresenta un'autentico impoverimento rispetto all'antico "saper soffrire", e questo per svariate ragioni. Innanzitutto perché assumendo sotto standard normali la mia sofferenza, il dolore non diventa più un'esperienza unica, assolutamente personale, da comprendere e da patire, ma un'esperienza normale che capita a tutti coloro che si trovano in casi analoghi. Interpretando però così il mio dolore, lo ha ben visto il già citato Illich, si verifica il fenomeno che le domande esistenziali del paziente (« Perché proprio a me?... perché esiste questo tipo di male?... quanto tempo ancora dovrò soffrire?... ecc. ») non trovano più risposta; sono rigorosamente espunte perché ininfluenti al decorso terapeutico, e questo è certamente un fatto che non diminuisce, ma accresce la sofferenza.

Ma oltre a ciò, come ulteriore e decisivo contraccolpo negativo, va detto che l'espropriazione del significato della sofferenza ottenuta attraverso la riduzione di ogni dolore al suo antidoto farmacologico, ben lungi dal risolvere il problema dei problemi, cioè la

morte, lascia ugualmente indifeso l'ammalato; senza le difese cioè delle virtù tradizionali della forza, per es., della pazienza, del coraggio, della perseveranza ecc. Chi non è più abituato a sopportare in alcun modo la benché minima sofferenza senza dovere immediatamente ricorrere all'analgico, rimane completamente alla mercé sia del più banale dei raffreddori che dell'inarrestabile decadenza fisica.

L'antica arte di soffrire, invece, pur sprovvista dell'immenso arsenale farmaceutico odierno, sapeva far fronte al dolore poiché aveva una bussola per orientarsi e sopportarlo: delle *parole* con cui esso poteva venire oltraggiato, ostracizzato, detto (chi non sa che l'esclamazione e l'odio di chi soffre sono una forma di controllo nei confronti della malattia!); delle *cure* (massaggi, agopunture, droghe); delle *interpretazioni* circa il perché della sofferenza in generale (per un cristiano, il peccato originale; per un indù, la ruota delle esistenze; per un musulmano, la volontà di Dio ecc.), e, infine, aspetto più importante di tutti, dei *modelli* di "uomo sofferente" (il santo, l'eroe, l'asceta, il Cristo), imitando i quali si sarebbe tenuto in iscacco l'abisso della malattia. Né vale dimenticare che quell'antica *ars patiendi*, se è vero che abbassando la soglia del dolore, lo rendeva percepibile, nello stesso momento rendeva anche possibile l'esperienza della gioia. È noto, infatti, come l'incapacità di sopportare qualunque dolore renda di fatto irraggiungibile, all'altro estremo, la gioia.

Ci si potrà chiedere, a questo punto, a mo' di conclusione, che senso possano avere per noi questi brevissimi scorci di mentalità che abbiamo considerato, e altri ancora che si potrebbero elencare (23). Credo che risalti immediatamente il tesoro di sapienza in essi contenuto e in generale l'atteggiamento profondo che contrassegnava gran parte dell'antico stile di vita occidentale. Ma se l'insegnamento del passato può essere, a conti fatti, una concezione sapienziale della vita, si impone di conseguenza con chiarezza il nostro compito *culturale*: mai separarci da esso, ma, in continuo colloquio con quello, ricavarne gli stimoli a liberarci il più possibile da tutti i miti moderni. E soprattutto dalla presunzione progressista, come diceva Nietzsche, di, pur essendo arrivati per ultimi, essere i primi.

Emanuele Samek Lodovici

(23) Per l'atteggiamento di fronte alla morte bisogna ricordare l'eccellente PH. ARRÈS, *Storia dell'idea di morte in Occidente*, tr. it., Milano 1978.